


ROQUE DE BARROS LARAIA

As religiões indígenas: o caso tupi-guarani

**ROQUE DE BARROS
LARAIA** é professor
titular da UCG e professor
emérito da UnB.





Nesta síntese foram utilizados dados dos seguintes grupos tupi-guaranis: assurini do Tocantins, suruí (aikewara), urubu-kaapor, apopokuva, tenete-hara e parakanã do Tocantins. O autor realizou pesquisas de campo entre os três primeiros grupos citados.

No levantamento das religiões existentes no mundo não é comum a inclusão das religiões das sociedades indígenas, apesar de Emile Durkheim considerar a importância das mesmas: “[...] não são menos respeitáveis do que as outras. Elas respondem às mesmas necessidades, desempenham o mesmo papel, dependem das mesmas causas; portanto podem perfeitamente servir para manifestar a natureza da vida religiosa”.

Judaísmo, cristianismo, islamismo, budismo e hinduísmo são exemplos de grandes religiões, que possuem muitos adeptos, porque passaram por um longo processo de globalização. Existem, porém, numerosas outras religiões que ficaram à margem desse processo. É o caso das religiões das chamadas sociedades indígenas. No Brasil são muito numerosas e pouco estudadas. Destacamos aqui algumas publicações que têm como objeto o estudo dessas religiões: Alfred Metraux, *La Religion des Tupinambá et ses Rapports Avec Celle des Autres Tribus tupi-guarani* (Paris, 1928); *Os Mitos da Criação*

e *Destruição do Mundo*, escrito originalmente em alemão, em 1914, por Curt Nimuendaju, que estudou a mitologia dos índios apokukvas, no estado de São Paulo; Robert Murphy, *The Mundurucu Religion* (publicado pela Universidade da Califórnia, em 1958); Egon Schaden, *A Mitologia Heróica das Tribos Indígenas do Brasil* (São Paulo, 1959); Estevão Pinto, *Etnologia Brasileira (Fulniô – Os Últimos dos Tapuia)* (São Paulo, 1956); Darcy Ribeiro, *Religião e Mitologia Kadiwéu* (Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Proteção aos Índios, 1950); Pedro Agostinho, *Kwarîp, Mito e Ritual no Alto Xingu* (São Paulo, Edusp, 1974); e Julio César Melatti, *Ritos de uma Tribo Timbira* (São Paulo, Ática, 1978). Capítulos ou informações esparsas sobre as crenças religiosas podem, também, ser encontrados nas diversas monografias sobre os índios brasileiros.

Não é nossa intenção, neste breve trabalho, fazer um inventário das diferentes religiões indígenas do Brasil. O que pretendemos é utilizar, como exemplo, uma determinada religião que possibilite ao leitor entender algumas das características dos sistemas de crenças existentes entre os índios do Brasil. Utilizaremos, ainda que de maneira parcial, o exemplo tupi-guarani, entre outras razões pelo fato de que três dessas sociedades foram objetos de nossos estudos (1).

Quando Durkheim procurou descrever as formas elementares da vida religiosa das “sociedades primitivas”, encontrou o seu modelo nas religiões totêmicas do continente australiano. No Brasil, a equivalência encontra-se nas religiões xamanísticas. Segundo Mircea Eliade (1994), desde o princípio do século XX, “os etnólogos adotaram o costume de empregar indistintamente os termos xamã, homem-médico, feiticeiro ou mago, para designar determinados indivíduos dotados de prestígio mágico-religioso e reconhecidos em todas as ‘sociedades primitivas’”.

A palavra *xamã* é originária de um povo siberiano, os tungus. Eliade restringiu o uso do termo aos especialistas do religioso que acreditam, através do estado de transe,

entrar em contato com seres sobrenaturais, sejam eles as almas dos seus antepassados ou diferentes tipos de espíritos. Este é o caso da maioria dos líderes espirituais indígenas. A palavra tupi-guarani que, entre nós, designa o xamã é *pai'é*, grafada em português como pajé.

Embora exista uma surpreendente uniformidade nos procedimentos dos xamãs, ocorre uma grande diversidade de explicações para o surgimento dos mesmos. Em alguns casos, a explicação é a hereditariedade, ou seja, somente podem ser xamãs os descendentes de um outro. No caso tupi-guarani, o fator hereditário não é necessário. Acredita-se que se trata de um dom que deve ser descoberto e desenvolvido através do aprendizado. Entre os assurinins, do Rio Tocantins, constatamos a existência de um ritual denominado *opetimo* (literalmente: comer fumo) que tem como objetivo identificar, entre os jovens, aqueles que têm o potencial de se transformar em um *pai'é*. Entre cantos e danças, os candidatos fumam um grande charuto de tabaco, engolindo a fumaça. Os que se sentem mal, ou seja, têm ânsia de vômitos, são descartados. Os que desmaiam são os escolhidos. “*Omano*”, grita o *pai'é* oficiante do ritual, ou seja: “ele morreu”. É “morrendo” que se faz a viagem para o outro mundo, o que torna possível o contato com os antepassados.

A maior parte do trabalho dos xamãs consiste em efetuar curas através do controle dos espíritos que provocam as doenças e, até mesmo, a morte.

O texto seguinte descreve como uma cura é efetuada:

“Os pajés preferem curar à noite, uma das razões é que assim garantem uma audiência, o que seria difícil durante o dia, quando muitos estão para as roças. O pajé inicia a cura cantando as canções daquele sobrenatural que o seu inquérito leva a considerar como provável. Acompanha a si mesmo, marcando o ritmo da canção como uma batida forte de pé chacoalhando o maracá. Dança em volta do paciente; em geral, a família deste e alguns dos circunstantes o acompanham. A esposa ou um ajudante

1 Para efeito deste trabalho, consideramos como religião tupi um conjunto de sistemas de crenças, pertencente a diversos povos tupi-guaranis, que guardam entre si fortes semelhanças estruturais, sendo a principal delas a crença em um mesmo herói mítico.

preparam-lhe os cigarros feitos de folhas de fumo enroladas em fibra de tawari. Um ajudante toma o maracá e o pajé preocupa-se daí por diante com a cura propriamente dita. Chupa repetidas vezes no cigarro para soprar a fumaça em suas mãos ou no corpo do paciente. Afasta-se para um lado e chupa no cigarro até que, meio tonto, recua de súbito e leva as mãos ao peito, o que indica ter recebido o espírito em seu corpo. Sob a influência do espírito o pajé comporta-se de maneira peculiar. Se é espírito de macaco, por exemplo, dança aos saltos, gesticula e grita como esse animal. O transe se prolonga enquanto o espírito está forte. Algumas vezes o espírito ‘vem forte demais’ e ele cai ao chão inconsciente. É durante o transe, enquanto está possuído pelo espírito, que o pajé cura” (cf. Wagley & Galvão, 1961).



Reprodução

É comum que o xamã chupe uma parte do corpo do paciente e, em seguida, mostre um pequeno objeto, que teria retirado de dentro do mesmo. No caso tenetehara, relatado acima, o pajé escondia esse objeto dentro da mão para fazê-lo desaparecer depois.

Mas é na direção dos rituais coletivos que o xamã demonstra o seu prestígio junto ao grupo. Gostaríamos de descrever um ritual a que assistimos entre os suruí, do sudeste do Pará.

O *Ahiohaia* ocorre na primeira lua cheia, depois da queimada da roça. A providência inicial para a sua celebração é o erguimento de uma casa cerimonial no centro do pátio da aldeia. Ela é toda fechada com folhas de palmeira tendo, apenas, uma pequena porta. Essa casa, que recebe o nome de *tokasa* (esta mesma palavra significa “tocaia”), é a representação da *itakuara* (literalmente “buraco na pedra”, caverna onde vivem os *karuara*). Enquanto durar a lua cheia, os homens, devidamente pintados com tinta de jenipapo, participam de uma dança que se realiza desde o nascer do sol até cerca de duas horas mais tarde. Recomeçam ao entardecer, com a mesma duração, até o pôr-do-sol. Nesse período é interdito aos participantes deixar a aldeia, por qualquer motivo, não podendo banhar-se nos riachos e principalmente entrar na floresta. Somente determinadas pessoas podem participar da caça e ir ao igarapé buscar a água necessária, inclusive, para o banho dos participantes. Acredita-se que o xamã, além de atrair os *karuara* – uma variedade de seres sobrenaturais –, atrai também as almas dos antepassados das pessoas presentes no ritual. De fato, uma das canções entoadas no início do ritual possuía um estribilho que era precedido pelos nomes de todos os antepassados que ainda constam da memória do grupo. No final do ritual, a casa é desmanchada e o material jogado bem longe no mato.

A enorme dispersão dos povos tupi-guaranis por uma imensa área geográfica, conjugada com um longo isolamento, provocou diferentes transformações em seus sistemas de crenças. Procuramos, neste trabalho, acentuar mais as semelhanças do

que o contrário. Mas é preciso alertar o leitor que em muitos pontos ainda existe, por parte dos diversos pesquisadores, uma incompreensão do sistema religioso, o que demanda mais pesquisas. Um desses pontos refere-se à noção de alma. Em sua denominação mais usual, provavelmente referindo-se apenas à alma de um homem vivo, o termo utilizado é *owera*. Uma outra denominação refere-se aos espíritos dos mortos, *asonga*. Entre os kaapor, a palavra utilizada para este caso é *anhang*, que freqüentemente é traduzida como “diabo”. Diferentemente dos *karoara*, que são espíritos independentes dos homens, os *asonga* interferem nos sonhos dos vivos, perambulam pela floresta, podem ser vistos, tornando doente quem tiver a infelicidade de encontrá-los. Mas não vagam eternamente pelo mundo: ao contrário, a sua permanência é curta e um dia atingem o “céu”, através da *itakuara*. Lúcia Andrade (1992), que trabalhou entre os assurinis do Tocantins, obteve as informações que esclarecem a confusão entre *owera* e *asonga*:

“[o pajé] aprende as canções nos sonhos com os mortos, com seus espectro-terrestres, denominados *asonga*. Ao morrer, o ser humano divide-se em espírito-celeste (que se dirige à aldeia dos mortos e com o qual não se tem mais contato) e em espectro-terrestre, que vive na mata e ronda a aldeia [...]. Há uma clara identificação entre o *asonga* e a personalidade do morto; não se trata de uma manifestação repetitiva e impessoal. Os laços de parentesco e amizade parecem inclusive perpetuar-se”.

Utilizamos a palavra “céu” para indicar o local onde vivem as almas dos antepassados e o herói mítico e principal ancestral, Mahyra. Existem divergências a respeito desse local: os suruí e os assurinis referem-se a uma região acima das nuvens, a que se chega através da *itakuara*. Os guaranis preferem se referir a uma “terra sem males”. Nimuendaju colheu uma descrição entre os apokuvás:

“Perto da casa de Mahyra está uma grande aldeia. Seus habitantes vivem magnifica-

mente. Para seu sustento diário necessitam apenas de algumas pequenas frutas semelhantes à cuia: ela se planta e se colhe sozinha. Mahyra e seus companheiros no campo de *ikawéra* têm o nome de *karoara*. Quando envelhecem não morrem, mas tornam-se novamente jovens. Cantam, dançam e celebram festas sem cessar”.

É difícil definir o que sejam os *karoara*. Wagley e Galvão (1961) concordam em parte com Nimuendaju:

“Os Tenetehara se referem aos sobrenaturais pela designação genérica de *karoara*, porém os distingue pelo menos em quatro categorias: criadores ou heróis culturais (Mahira, Mukwani, Tupã e Zurupari); os donos das florestas, das águas e dos rios (Ywan, Maranaywa); os azang, espíritos errantes dos mortos; e os espíritos de animais (*piwara*)”.

Reprodução



A nossa interpretação, resultante de trabalhos entre suruí e assuriní, nos levou a considerar os *karoara* como espíritos especiais que podem causar doenças ou mortes. Nas situações de cura, os *pai'é* os retiram do corpo do doente, podendo também fazer o mesmo com os *asonga*. Entretanto, outros pesquisadores chegaram a conclusões diferentes. Lúcia Andrade considera que o *karoara* é uma espécie de força através da qual o *pai'é* recebe a sua força, desde que ela lhe tenha sido transferida pelo espírito-onça. Segundo Andrade (1992), “possuir a força implica em responsabilidade e perigo. Caso uma série de cuidados não sejam observados o *karoara* pode matar o seu próprio dono, ou ainda outros indivíduos”. Compete aos *pai'é* retirar dos homens o *karoara*, quando este ameaça a sua integridade. É semelhante a explicação de Antônio Carlos Magalhães (1994), que estudou os parakanã do Tocantins, com a diferença que, nesse caso,

o *karoara* aparece mais como uma força negativa. Em todo caso, torna-se necessário um estudo comparativo mais aprofundado sobre o tema.

Pelo texto acima, o leitor tomou conhecimento da existência de um ser sobrenatural superior: Mahyra. Ele é a personagem central de um equívoco que data de cinco séculos: no século XVI, os jesuítas procuraram descobrir uma entidade sobrenatural que pudesse ser comparada ao Deus cristão a fim de facilitar a catequese. E tudo indica que foi Nóbrega quem fez a escolha: “Esta gentildade nenhuma coisa adora, nem conhece Deus, somente aos trovões chamam de Tupane; que é como quem diz coisa divina. E assim nós não temos outro vocábulo mais conveniente para os trazer ao conhecimento de Deus, que chamar-lhe Pai Tupane”. Não há dúvida que a adoção dessa palavra, com esse sentido, constituiu em mais uma dificuldade para as missões jesuíticas. Em 1914, Nimuendaju criticou essa atitude dos missionários e demonstrou o pequeno papel ocupado por Tupã na cosmogonia indígena.

De um modo geral, Tupã poderia ter sido melhor definido como um demônio, temido por controlar o raio e o trovão e, assim, conseqüentemente, a morte e a destruição. Dessa maneira os sentimentos indígenas para com essa entidade são mais de medo do que veneração. Durante a nossa permanência entre os kaapor, por ocasião de uma tempestade, acompanhada de muitos trovões e raios, os índios abandonaram as suas casas, armados de arcos ou rifles, e fizeram vários disparos contra o céu, acompanhando esses gestos com imprecações raivosas, numa tentativa de dissimular o medo que Tupã lhes inspira. Quando a natureza se acalmou, um deles voltou para casa para guardar o seu rifle, e me disse sorrindo: “Tupã zangado muito”.

Uma melhor comunicação entre os tupis e os jesuítas teria ocorrido se estes tivessem dado atenção às palavras de frei André Thevet (1941):

“Os selvagens fazem menção a um grande senhor, chamando-lhe em sua língua de



Tupã, o qual, dizem, lá no alto troveja e faz chover; mas de nenhum modo sabem orar ou venerar, nem tem lugar próprio para isto. E se alguém lhes fala de Deus, como o fiz, escutam admirados e atentos, perguntando se o Deus que se fala não seria talvez o profeta que lhes ensinou a plantar essas grossas raízes, chamadas por eles de hetich [mandioca]”.

Thevet referia-se a Mairemonan, o herói mítico dos tupinambás, que lhes ensinou a plantar, utilizar o fogo, fabricar instrumentos, além de fornecer-lhes as normas de seu comportamento social, sendo considerado como o grande antepassado dos tupis. Os tupis da Amazônia o chamam de Mahyra, Bahira, Maira ou Mair. Do ponto de vista antropológico ele pode ser definido como um herói civilizador, desde que os tupis não têm a idéia de um ser supremo, eterno e criador de todas as coisas, como o Deus cristão. Na mitologia kaapor, Mahyra saiu de um pé de jatobá, em um mundo calcinado por um grande incêndio, plantando novamente tudo o que o fogo queimou. O seu grande feito foi a criação do povo tupi. Tudo começou quando, recém-saído do pé de jatobá, sentiu o desejo sexual. Encontrou, então, uma fruta que lhe lembrou o órgão sexual feminino. Transformou a fruta em uma mulher, com quem teve relações sexuais e gerou dois gêmeos: Kwarahi, o Sol, e Yahy, Lua (para os tupis, Sol e Lua são do gênero masculino). Mahyra, como vimos, não é eterno, mas imortal. Quando envelhece, “faz como as cobras e as aranhas, troca de pele e fica novo novamente” (Ribeiro, 1974).

Uma das funções de um sistema de crença é ser explicativo. Se Mahyra é imortal, por que não o são os seus descendentes? A resposta está contida na continuação do mito da criação. Após ter criado a primeira mulher – nenhuma variação do mito faz menção ao seu nome – ele construiu uma casa e plantou toda uma roça de milho. No dia seguinte, ordenou que a mulher fosse colher o milho. Esta retrucou que não havia tempo suficiente para o milho ter crescido,



o que não era verdade. O herói ficou furioso com o comportamento de sua “Eva” e partiu para o outro mundo, deixando na terra a sua mulher, grávida dos seus dois filhos. É interessante notar que a Eva cristã foi punida por ter colhido uma fruta proibida; a “Eva tupi” por não querer colher o milho e obedecer à ordem de Mahyra. Os dois fatos são antagônicos, mas resultaram em uma mesma consequência: a perda da imortalidade por parte dos homens.

Coube a Kwarahi e Yahí continuar a obra civilizadora de seu pai, transformando os homens de seres da natureza em seres culturais. Os primeiros homens misturavam-se com os animais, estes falavam como os homens, tinham casas e usavam arma. Uma variante xinguaná fala de relações sexuais entre homens e animais. O próprio Mahyra, em uma variante tenetehara, desconfia que Yahí não é seu filho, mas de Mukura (gambá). Foi Mahyra o autor do primeiro ato civilizatório, ao roubar o fogo dos urubus e entregá-lo aos homens. Os gêmeos, seus filhos, tomaram as armas dos animais, destruíram suas casas e roças,

dizendo-lhes: “Vocês não são mais gente agora” (cf. Schaden, 1947).

Em todas as religiões indígenas, não se pode esperar uma estrutura que funcione dentro de uma lógica que é nossa. Os tupi-guaranis se consideram descendentes de Mahyra, mas não têm uma genealogia mítica para tornar clara essa descendência. Não se preocupam mesmo em explicar com quem os gêmeos, do sexo masculino, se casaram para dar continuidade à estirpe de Mahyra. Ao contrário do texto bíblico que explica que Caim teve que buscar uma esposa ao “leste do Éden”, o mito tupi omite essa informação. Em todo caso, imaginam que outras mulheres deveriam existir, porque o que Mahyra fez foi, apenas, criar os tupis. O mundo já existia antes dele, que saiu de um pé de jatobá em uma terra destruída por um grande incêndio. Mas não é importante saber quem são as mulheres em uma sociedade fortemente patrilineal, pois os filhos descendem apenas do pai. É por tudo isso que até hoje os kaapor exclamam ao verem uma estrela cadente deslocando pelo céu: “Lá vai *Mahyra*, o nosso avô!”.

BIBLIOGRAFIA

- ANDRADE, Lucia M. M. *O Corpo e o Cosmos. Relações de Gênero e o Sobrenatural entre os Asuriní do Tocantins*. Dissertação de mestrado. USP, 1992.
- DURKHEIM, Emile. *Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo, Paulinas, 1989.
- ELIADE, Mircea. *El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Extasis*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- LARAIA, Roque de Barros. *Tupi, Índios do Brasil Atual*. São Paulo, FFLCH-USP, 1987.
- MAGALHÃES, Antônio Carlos. *Os Parakanã: Espaços de Socialização e suas Articulações Simbólicas*. Tese de doutoramento. São Paulo, USP, 1994.
- NIMUENDAJU, Curt. *Los Mitos de Creación y de Destrucción del Mundo*. Lima, Centro Amazônico de Antropología y Aplicación Práctica, 1978.
- NÓBREGA, Manoel. *Cartas do Brasil, 1549-1560*. Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Letras, 1931.
- RIBEIRO, Darcy. *Uirá Sai à Procura de Deus*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1974.
- THEVET, Frei André. *Singularidades da França Antártica, a que Outros Chamam de América*. São Paulo, Nacional, 1941.
- WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo. *Os Índios Tenetehara*. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura, 1961.
-